# *Martin Heidegger*

## LA FRASE DE NIETZSCHE «DIOS HA MUERTO»

Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en HEIDEGGER, M., Caminos de bosque, Madrid, 1996, pp. 190-240.

La siguiente explicación intenta orientar hacia ese lugar desde el que, tal vez, podrá plantearse un día la pregunta por la esencia del nihilismo. La explicación tiene su raíz en un pensamiento que comienza a ganar claridad por primera vez en lo tocante a la posición fundamental de Nietzsche dentro de la historia de la metafísica occidental. La indicación ilumina un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posición esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica solo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencial la destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos. La destitución de los suprasensible termina en un «ni esto... ni aquello» en relación con la distinción entre lo sensible (nñthysÞa) y lo no-sensible (nñthon). La destitución aboca en lo sin-sentido. Pero aún así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido.

En lo que sigue, la metafísica siempre será pensada como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad, no como la doctrina de un pensador. El pensador tiene siempre su posición filosófica fundamental en la metafísica. Por eso, la metafísica puede recibir el nombre de un pensador. Pero esto no quiere decir en absoluto, según la esencia de la metafísica aquí pensada, que la correspondiente metafísica sea el resultado y la propiedad de un pensador en su calidad de personalidad inscrita en el marco público del quehacer cultural. En cada fase de la metafísica se va haciendo visible un fragmento_de camino que el_destino del ser va ganando sobre lo ente en bruscas épocas de la verdad. El propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo. Volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía. Toda meditación de este tipo, cuando pretende ser algo más que una vacía y repetitiva crónica, pasa por encima de aquello que concierne a la meditación. Pero no se trata de un mero situarse por encima o más allá, ni tampoco de una simple superación. Que meditemos sobre la metafísica de Nietzsche no significa que ahora también y muy especialmente tengamos en cuenta su metafísica, además de su ética, su teoría del conocimiento y su estética, sino que intentamos tomarnos en serio a Nietzsche en cuanto pensador. Pues bien, para Nietzsche, pensar también significa representar lo ente en cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, onto-logia o nada de nada.

La meditación que intentamos hacer aquí precisa de un sencillo paso previo, casi imperceptible, del pensar. Al pensar preparatorio le interesa iluminar el terreno de juego dentro del que el propio ser podría volver a inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia. La preparación es la esencia de tal pensar.

Este pensamiento esencial -que, por lo tanto, siempre y desde cualquier punto de vista es preparatorio-, se dirije hacia lo imperceptible. Aquí, cualquier colaboración pensante, por muy torpe y vacilante que sea, constituye una, ayuda esencial. La colaboración pensante se convierte en una invisible semilla, nunca acreditada por su

validez o utilidad, que tal vez nunca vea tallo o fruto ni conozca la cosecha. Sirve para sembrar o incluso para preparar el sembrado.

A la siembra le precede el arado. Se trata de desbrozar un campo que debido al predominio inevitable de la tierra de la metafísica tuvo que permanecer desconocido. Se trata de comenzar por intuir dicho campo, de encontrarlo y finalmente cultivarlo. Se trata de emprender la primera marcha hacia ese campo. Existen muchos caminos de labor todavía ignorados. Pero a cada pensador le está asignado un solo camino, el suyo, tras cuyas huellas deberá caminar, en uno y otro sentido, una y otra vez, hasta poder mantenerlo como suyo, aunque nunca le llegue a pertenecer, y poder decir lo experimentado y captado en dicho camino.

Tal vez el título «Ser y Tiempo» sea una señal indicadora que lleva a uno de estos caminos. De acuerdo con la implicación esencial de la metafísica con las ciencias -exigida y perseguida una y otra vez por la propia metafísica- y teniendo en cuenta que dichas ciencias forman parte de la propia descendencia de la metafísica, el pensar preparatorio también tendrá que moverse durante un tiempo en el círculo de las ciencias, porque éstas siguen pretendiendo ser, bajo diversas figuras, la forma fundamental del saber y lo susceptible de ser sabido, ya sea con conocimiento de causa, ya sea por el modo en que se hacen valer y actúan. Cuanto más claramente se aproximen las ciencias hacia la esencia técnica que las predetermina y señala, tanto más decisivamente se explica la pregunta por esa posibilidad del saber a la que aspira la técnica, así como por su naturaleza, sus límites y sus derechos.

Del pensar preparatorio y de su consumación forma parte una educación del pensar en el corazón de las ciencias. Encontrar la forma adecuada para que dicha educación del pensar no se confunda ni con la investigación ni con la erudición, es sumamente difícil. Esta pretensión siempre está en peligro, sobre todo cuando el pensar tiene que empezar por encontrar siempre y al mismo tiempo su propia estancia. Pensar en medio de las ciencias significa: pasar junto a ellas sin despreciarlas.

No sabemos qué posibilidades le reserva el destino de la historia occidental a nuestro pueblo y a Occidente. La configuración y disposición externas de estas posibilidades no son tampoco lo más necesario en un primer momento. Lo importante es sólo que aprendan a pensar juntos los que quieren aprender y, al mismo tiempo, que enseñando juntos a su manera, permanezcan en el camino y estén allí en el momento adecuado.

La siguiente explicación se mantiene, por su intención y su alcance, dentro del ámbito de la experiencia a partir de la que fue pensada «Ser y Tiempo». El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no sólo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de a metafísica nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo.

Por eso, el pensar preparatorio se mantiene necesariamente dentro del ámbito de la meditación histórica. Para ese pensar, la historia no es la sucesión de épocas, sino una única proximidad de lo mismo, que atañe al pensar en imprevisibles modos del destino y con diferentes grados de inmediatez.

Ahora se trata de meditar sobre a metafísica de Nietzsche. Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también

determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: «Dios ha muerto».

Se podría suponer que la expresión «Dios ha muerto» enuncia una opinión del ateo Nietzsche y por lo tanto no pasa de ser una toma de postura personal y en consecuencia parcial y fácilmente refutable apelando a la observación de que hoy muchas personas siguen visitando las iglesias y sobrellevan las pruebas de la vida desde una confianza cristiana en Dios. Pero la cuestión es si la citada frase de Nietzsche es sólo la opinión exaltada de un pensador -del que siempre se puede objetar correctamente que al final se volvió loco- o si con ella Nietzsche no expresa más bien la idea que dentro de la historia de Occidente, determinada metafísicamente, se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa. Antes de apresurarnos a tomar una postura, debemos intentar pensar la frase «Dios ha muerto» tal como está entendida. Por eso, haremos bien en evitar toda cuanta opinión precipitada acude de inmediato a la mente al oír algo tan terrible.

Las siguientes reflexiones intentan explicar la frase de Nietzsche desde ciertos puntos de vista esenciales. Insistamos una vez más: la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental. Faltos de preparación como estamos todos, no debemos creer que podemos cambiar dicho destino por medio de una conferencia sobre la fórmula de Nietzsche, ni tan siquiera que lleguemos a conocerlo suficientemente. Pero, de todos modos, ahora será necesario que nos dejemos aleccionar por la meditación y que en el camino de ese aleccionamiento aprendamos a meditar.

Naturalmente, una explicación no debe limitarse a extraer el asunto del texto, sino que también debe a aportar algo suyo al asunto, aunque sea e manera imperceptible y sin forzar las cosas. Es precisamente esta aportación lo que el profano siempre siente como una interpretación exterior cuando la mide por el rasero de lo que él considera el contenido del texto y que con el derecho que se autoatribuye, critica tachándola de arbitraria. Sin embargo, una adecuada explicación nunca comprende mejor el texto de lo que lo entendió su autor, sino simplemente de otro modo. Lo que pasa es que ese otro modo debe ser de tal naturaleza que acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado.

Nietzsche enunció por vez primera la fórmula «Dios ha muerto» en el tercer libro del escrito aparecido en 1882 titulado «La gaya ciencia». Con este escrito comienza el camino de Nietzsche en dirección a la construcción de su postura metafísica fundamental. Entre este escrito y los inútiles esfuerzos en torno a la configuración de la obra principal que había planeado aparece publicado «Así habló Zarathustra». La obra principal planeada nunca fue concluida. De manera provisional debía llevar el título «La voluntad de poder» y como subtítulo «Intento de una transvaloración de todos los valores».

El chocante pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche. En un apunte de la época de elaboración de su primer escrito, «El origen de la tragedia», Nietzsche escribe (1870): «Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir». El joven Hegel dice así al final del tratado « Fe y saber» (1802): el «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto». La frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, pero de todos modos existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica. La frase que Pascal toma prestada de Plutarco: «Le gran Pan est mort» (Pensées, 695), también entra en el mismo ámbito, aunque sea por motivos opuestos.

Escuchemos en primer lugar cuáles son las palabras exactas del texto completo, el número 125, de la obra « La gaya ciencia». El texto se titula « El loco» y reza así:

> ***El loco***.-¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. ***Lo hemos matado****:* ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! !Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de

> ellos que las más lejanas estrellas ***y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.*** » Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su ***Requiem aeternam deo****.* Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: « ¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?».

Cuatro años más tarde (1886), Nietzsche le añadió un quinto libro a los cuatro de que se componía «La gaya ciencia», titulándolo «Nosotros, los que no tenemos temor». El primer texto de dicho libro (aforismo 343) está titulado: «***Lo que pasa con nuestra alegre serenidad***»*.* El pasaje comienza así: «El suceso más importante de los últimos tiempos, que 'Dios ha muerto', que la fe en el dios cristiano ha perdido toda credibilidad, comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa.»

Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda -y es algo que se debe pensar de antemano- de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general Dios es e nombre para el ámbito de las ideas los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá un mundo cambiante por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud de más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible'mundo físico' en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.

La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo.

Sin embargo, como mera reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica de tal modo, que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. Y así, para la metafísica y por causa de ella, permanece oculto eso que ocurre precisamente dentro de ella y en tanto que ella misma.

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado la pregunta: «¿No erramos a través de una nada infinita?». La fórmula «Dios ha muerto» comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», se encuentra ante la puerta.

El intento de explicar la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» debe ponerse al mismo nivel que la tarea de interpretar qué quiere decir Nietzsche con nihilismo, con el fin de mostrar su propia postura respecto a éste. Como, sin embargo, ese nombre se

usa a menudo a modo de lema y término provocador, y también muy a menudo como palabra peyorativa y condenatoria, es necesario saber lo que significa. No basta con reclamarse como poseedor de la fe cristiana o alguna convicción metafísica para estar ya fuera del nihilismo. Del mismo modo, tampoco todo el que se preocupa por la nada y su esencia es un nihilista.

Parece que gusta usar ese nombre en un tono como si el mero adjetivo nihilista ya bastase, sin añadirle ningún pensamiento a la palabra, para suministrar la prueba de que una meditación sobre la nada precipita ya en la nada y comporta la instauración de la dictadura de la nada.

En general, habrá que preguntar si el nombre nihilismo, pensado estrictamente en el sentido de la filosofía de Nietzsche, sólo tiene un significado nihilista, es decir, negativo, un significado que empuja hacia una nada anuladora. Así pues, visto el uso confuso y arbitrario de la palabra nihilismo, será necesario -antes de una explicación concreta sobre lo que el propio Nietzsche dice acerca del nihilismo- ganar el correcto punto de vista desde el que podemos permitirnos preguntar por el nihilismo.

El nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales. Por lo tanto, el nihilismo no es una manifestación histórica entre otras, no es sólo una corriente espiritual que junto a otras, junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparezca dentro de la historia occidental.

Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es sólo una manifestación de la edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó habitual. El nihilismo no es tampoco el producto de naciones aisladas cuyos pensadores y escritores hablen expresamente de él. Aquellos que se creen libres de él, son tal .vez los que más a fondo lo desarrollan. Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen.

El nihilismo tampoco inaugura su predominio en los lugares en que se niega al dios cristiano, se combate el cristianismo o por lo menos, con actitud librepensadora, se predica un ateísmo vulgar. Mientras sigamos limitándonos a ver solamente los diversos tipos de incredulidad que reniegan del cristianismo, bajo sus variadas manifestaciones, nuestra mirada quedará presa de la fachada externa y más precaria del nihilismo. El discurso del loco dice precisamente que la frase «Dios ha muerto» no tiene nada en común con las opiniones confusas y superficiales de los que «no creen en dios». Aquellos que son no creyentes de este modo, no están todavía en absoluto afectados por el nihilismo como destino de su propia historia.

Mientras entendamos la frase «Dios ha muerto» solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.

El nihilismo, en el sentido de Nietzsche, no tapa por lo tanto en absoluto ese estado representado de manera puramente negativa que supone que ya no se puede creer en el dios cristiano de la revelación bíblica, y hay que saber que Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve

espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo.

En la frase «Dios ha muerto», la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la vida terrestre y, así, la determinan desde arriba y en cierto modo desde fuera. Pero si ahora la verdadera fe en Dios, determinada por la Iglesia, se va moviendo hacia adelante, si, sobre todo, la doctrina de la fe, la teología, en su papel como explicación normativa de lo ente en su totalidad, se ve limitada y apartada, no por eso se rompe la estructura fundamental por la que una meta situada en lo suprasensible domina la vida terrestre y sensible.

En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.

Lo que se quiere poner de esta manera en el lugar del mundo suprasensible son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, que había tomado prestado su esquema del ordo, del orden jerárquico de lo ente, del mundo helenístico-judaico, cuya estructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental.

El ámbito para la esencia el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo este nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible y en que el primero está soportado y determinado por el segundo. La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esta caída esencial de lo suprasensible su descomposición. La falta de fe en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del nihilismo, sino siempre una consecuencia del mismo; efectivamente, podría ocurrir que el propio cristianismo fuese una consecuencia y variante del nihilismo.

Partiendo de esta base podemos reconocer ya el último extravío al que nos vemos expuestos a la hora de captar o pretender combatir el nihilismo. Como no se entiende el nihilismo como un movimiento histórico que existe desde hace mucho tiempo y cuyo fundamento esencial reposa en la propia metafísica, se cae en la perniciosa tentación de considerar determinadas manifestaciones que ya son y sólo son

consecuencias del nihilismo como si fueran éste mismo o en la de presentar las consecuencias y efectos como las causas del nihilismo. En la acomodación irreflexiva a este modo de representación se ha adquirido desde hace décadas la costumbre de presentar el dominio de la técnica o la rebelión de las masas como las causas de la situación histórica del siglo y de analizar la situación espiritual de la época desde este punto de vista. Pero cualquier análisis del hombre y de su posición dentro de lo ente, por aguda e inteligente que sea, sigue careciendo siempre de reflexión y lo único que provoca es la apariencia de una meditación, mientras se abstenga de pensar en el lugar donde reside la esencia del hombre y de experimentarlo en la verdad del ser.

Mientras sigamos confundiendo el nihilismo con lo que sólo son sus manifestaciones, la postura respecto al mismo será siempre superficial. Tampoco se irá más lejos por el hecho de armarse de un cierto apasionamiento en su rechazo basado en el descontento con la situación del mundo, en una desesperación no del todo confesada, en el desánimo moral o en la superioridad autosuficiente del creyente.

Frente a esto debemos comenzar por meditar. Por eso le preguntamos ahora al propio Nietzsche qué entiende por nihilismo y dejamos por ahora abierta la cuestión de si, con su comprensión, Nietzsche ya acierta y puede acertar con la esencia del nihilismo.

En una anotación del año 1887 Nietzsche plantea la pregunta (Voluntad de Poder, afor. 2): «¿Qué significa nihilismo?». Y contesta: «**Que *los valores supremos han perdido su valor***».

Esta respuesta está subrayada y acompañada de la siguiente explicación: «Falta la meta, falta la respuesta al 'porqué'».

De acuerdo con esta anotación, Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico. Interpreta tal suceso como la desvalorización de los valores hasta entonces supremos. Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores supremos. Según la opinión que todavía sigue siendo usual, por valores supremos se entiende lo verdadero, lo bueno y lo bello: lo verdadero, esto es, lo verdaderamente ente; lo bueno, esto es, lo que siempre importa en todas partes; lo bello, esto es, el orden y la unidad de lo ente en su totalidad. Pero los valores supremos ya se desvalorizan por el hecho de que va penetrando la idea de que el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del mundo real. El carácter vinculante de los valores supremos empieza a vacilar. Surge la pregunta: ¿para qué esos valores supremos si no son capaces de garantizar los caminos y medios para una realización efectiva de las metas planteadas en ellos?

Ahora bien, si quisiéramos entender al pie de la letra la definición de Nietzsche según la cual la esencia del nihilismo es la pérdida de valor de los valores supremos, obtendríamos una concepción de la esencia del nihilismo que entretanto se ha vuelto usual, en gran medida gracias al apoyo del propio título nihilismo y que supone que la desvalorización de los valores supremos significa, evidentemente, la decadencia. Lo que ocurre es que, para Nietzsche, el nihilismo no es en absoluto únicamente una manifestación de decadencia, sino que como proceso fundamental de la historia occidental es, al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia. Por eso, en sus consideraciones sobre el nihilismo, a Nietzsche no le interesa tanto describir históricamente la marcha del proceso de desvalorización de los valores supremos, para acabar midiendo la decadencia de Occidente, como pensar el nihilismo en tanto que «lógica interna» de la historia occidental.

Procediendo así, Nietzsche reconoce que a pesar de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos para el mundo, dicho mundo sin embargo sigue ahí y que ese mundo en principio privado de valores tiende inevitablemente a una nueva instauración de valores. Después de la caída de los valores hasta ahora supremos, la nueva instauración de valores se transforma, en relación con los valores anteriores, en una «transvaloración de todos los valores». El no frente a los valores precedentes nace del sí a la nueva instauración de valores. Como en ese sí, según la opinión de Nietzsche, no se encierra ningún modo de mediación y ninguna adecuación respecto a los valores anteriores, el no incondicionado entra dentro de ese nuevo sí a la nueva instauración de valores. A fin de asegurar la incondicionalidad del nuevo sí frente a la recaída en los valores anteriores, esto es, a fin de fundamentar la nueva instauración de valores como movimiento de reacción, Nietzsche designa también a la nueva instauración de valores como nihilismo, concretamente como ese nihilismo por el que la desvalorización se consuma en una nueva instauración de valores, la única capaz de ser normativa. Nietzsche llama a esta fase normativa del nihilismo el nihilismo «consumado», esto es, clásico. Nietzsche entiende por nihilismo la desvalorización de los valores hasta ahora supremos. Pero al mismo tiempo afirma el nihilismo en el sentido de «transvaloración de todos los valores anteriores». Por eso, el nombre nihilismo conserva una polivalencia de significado y, desde un punto de vista extremo, es en todo caso ambiguo, desde el momento en que designa por un lado a la mera desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero al mismo tiempo se refiere al movimiento incondicionado de reacción contra la desvalorización. En este sentido es también ambiguo eso que Nietzsche presenta como forma previa del nihilismo: el pesimismo. Según Schopenhauer, el pesimismo es la creencia por la que en el peor de estos mundos la vida no merece la pena de ser vivida ni afirmada. Según esta doctrina, hay que negar la vida y esto quiere decir también lo ente como tal en su totalidad. Este pesimismo es, según Nietzsche, el «pesimismo de la debilidad». No ve en todas partes más que el lado oscuro, encuentra para todo un motivo de fracaso y pretende saber que todo acabará en el sentido de una catástrofe total. Por el contrario, el pesimismo de la fuerza, en cuanto fuerza, no se hace ilusiones, ve el peligro y no quiere velos ni disimulos. Se da cuenta de lo fatal que resulta una actitud de observación pasiva, de espera de que retorne lo anterior. Penetra analíticamente en las manifestaciones y exige la conciencia de las condiciones y fuerzas que, a pesar de todo, aseguran el dominio de la situación histórica.

Una meditación más esencial podría mostrar cómo en eso que Nietzsche llama «pesimismo de la fuerza» se consuma la rebelión del hombre moderno en el dominio incondicionado de la subjetividad dentro de la subjetidad de lo ente. Por medio del pesimismo, en su forma ambigua, los extremos se hacen a la luz. Los extremos obtienen, como tales, la supremacía. Así surge un estado en el que se agudizan las alternativas incondicionadas hasta moverse entre un o esto o lo otro. Se inicia un «estado intermedio» en el que se manifiesta, por un lado, que la realización efectiva de los valores hasta ahora supremos no se cumple. El mundo parece carente de valores. Por otro lado, en virtud de esta concienciación, la mirada escudriñadora se orienta hacia la fuente de la nueva instauración de valores, sin que el mundo recupere por eso su valor.

Sin embargo, a la vista de cómo se conmueven los valores anteriores, también se puede intentar otra cosa. Efectivamente, aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa. Se erigen nuevos ideales. Eso ocurre, según la representación de Nietzsche

(**Volun**tad de Poder, afor. 1.021 del año 1887), por medio de las doctrinas de la felicidad universal y el socialismo así como por medio de la música de Wagner, esto es, en todos los sitios en los que el «cristianismo dogmático no tiene más recursos». Así es como aparece el «nihilismo incompleto». A este respecto Nietzsche dice así (Voluntad de Poder, afor. 28 del año 1887): «El nihilismo ***incompleto,*** sus formas: vivimos en medio de ellas. Los intentos de escapar al nihilismo, ***sin*** necesidad de una transvaloración de los valores anteriores traen como consecuencia lo contrario y no hacen sino agudizar el problema».

Podemos resumir el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto de manera más clara y precisa diciendo: es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que se mantiene libre a modo de ámbito ideal para lo suprasensible. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos.

De aquí se deduce que para el nihilismo completo, consumado y, por tanto, clásico, se precisa ciertamente de la «transvaloración de todos los valores anteriores», pero que la transvaloración no se limita a sustituir los viejos valores por otros nuevos. Esa transvaloración es una inversión de la manera y el modo de valorar. La instauración de valores necesita un nuevo principio, esto es, renovar aquello de donde parte y donde se mantiene. La instauración de valores precisa de otro ámbito. Ese principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible ahora sin vida Por eso el nihilismo que apunta a la inversión así entendida, buscará lo que tenga más vida. De este modo, el propio nihilismo se convierte en «ideal de la vida pletórica» (Voluntad de Poder, afor. 14 del año 1887). En este nuevo valor supremo se esconde otra consideración de la vida, esto es, de aquello en lo que reside la esencia determinante de todo lo vivo. Por eso queda por preguntar qué entiende Nietzsche por vida.

La indicación acerca de los diferentes grados y formas del nihilismo muestra que, según la interpretación de Nietzsche, el nihilismo es siempre una historia en la que se trata de los valores, la institución de valores, la desvalorización de valores, la inversión de valores, la nueva instauración de valores y, finalmente y sobre todo, de la disposición, con otra manera de valorar, del principio de toda instauración de valores. Las metas supremas, los fundamentos y principios de lo ente, los ideales y lo suprasensible, Dios y los dioses, todo esto es comprendido de antemano como valor. Por eso, sólo entenderemos suficientemente el concepto de Nietzsche de nihilismo si sabemos qué entiende Nietzsche por valor. Sólo entonces comprenderemos la frase «Dios ha muerto» tal como fue pensada. La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor.

En el siglo XIX se vuelve usual hablar de valores y pensar en valores. Pero sólo se hizo verdaderamente popular gracias a la difusión de las obras de Nietzsche. Se habla de valores vitales, de valores culturales, de valores eternos, del orden y rango de los valores, de los valores espirituales, que se cree encontrar, por ejemplo, en la Antigüedad. Gracias a una ocupación erudita con la filosofía y a la reforma del neokantismo se llega a la filosofía de los valores. Se construyen sistemas de valores y en ética se persiguen los estratos de valores. Hasta la teología cristiana determina a Dios, el summum ens qua summum bonum, como el valor supremo. Se considera a la ciencia como libre de valores y se arroja a las valoraciones del lado de las concepciones del mundo. El valor y todo lo que tiene que ver con el valor se convierte en un sustituto positivo de lo metafísico. La frecuencia con que se habla de valores está en paralelo con la indefinición del concepto. Dicha indefinición, a su vez, está en paralelo con la oscuridad del origen de la esencia del valor en el ser. Aun suponiendo

que ese valor tan reclamado no sea nada, no por eso deja de verse obligado a tener su esencia en el ser.

¿Qué entiende Nietzsche por valor? ¿En qué se funda la esencia del valor? ¿Por qué la metafísica de Nietzsche es la metafísica de los valores?

En una anotación (1887/88) Nietzsche dice lo que entiende por valor (Voluntad de Poder, afor. 715): « El punto de vista del 'valor' es el punto de vista de las ***condiciones de conservación y aumento*** por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir».

La esencia del valor_reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración. Valor significa el punto de visión para un mirar que enfoca algo o, como decimos, que cuenta con algo y por eso tiene que contar con otra cosa. El valor está en relación interna con un tanto, con un quantum y con el número. Por eso, los valores (Voluntad de Poder, afor. 710 del año 1888) se ponen siempre en relación con una «escala de números medidas». Subsiste la cuestión de dónde se fundamenta a su vez la escala de aumento y disminución.

Gracias a la caracterización del valor como punto de vista aparece algo esencial para el concepto de valor de Nietzsche: en cuanto punto de vista, dicho concepto es planteado siempre por un mirar y para él. Este mirar es de tal naturaleza que ve en la medida en que ha visto; que a visto en la medida en que ha situado ante sí, ha representado a lo vislumbrado como tal y, de este modo o ha dispuesto. Es sólo por medio de este poner representador como el punto necesario para ese enfocar hacia algo y así guiar la órbita de visión de este ver, se convierte en punto de visión, es decir, en aquello que importa a la hora de ver y de todo hacer guiado por la vista. Por lo tanto, los valores no son ya de antemano algo en sí de tal modo que pudieran ser tomados ocasionalmente como puntos de vista.

El valor es valor en la medida en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto en calidad de aquello que importa. Así, es dispuesto por un enfocar y mirar hacia aquello con lo que hay que contar. El punto de visión, la perspectiva, el círculo de visión significan aquí vista y ver en un sentido determinado por los griegos, aunque teniendo en cuenta la transformación sufrida por la idea desde el significado de wodäe al de perceptio. Ver es ese representar que, desde Leibniz, es entendido expresamente bajo el rasgo fundamental de la aspiración (appetitus). Todo ente es representador, en la medida en que al ser de lo ente le pertenece el nisus el impulso de aparecer en escena que ordena a algo que aparezca (manifestación) y de este modo determina su aparición. La esencia caracterizada como nisus de todo ente se entiende de esta manera y pone para sí misma un punto de vista que indica la perspectiva que hay que seguir. El punto de vista es el valor.

Según Nietzsche, con los valores en tanto que puntos de vista se establecen *«**las condiciones de conservación y aumento**».* La propia manera que tiene de escribir estas palabras en su lengua, sin la conjunción «y» entre conservación y aumento, que ha sido sustituida por un guión de unión *, le sirve a Nietzsche para hacer notar que los valores, en cuanto puntos de vista, son esencialmente, y por lo tanto siempre, condiciones de la conservación y el aumento. En donde se disponen valores hay que considerar siempre ambos tipos de condición, de tal modo que permanezcan unitariamente en mutua relación. ¿Por qué? Evidentemente solo porque lo ente mismo, en su aspiración y representación, es de tal modo en su esencia que necesita de ese doble punto de visión. ¿De qué son condiciones los valores como puntos de vista si tienen que condicionar al mismo tiempo la conservación y el aumento?

Conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital nunca es una meta, sino sólo un medio para el aumento de vida. Viceversa, una vida aumentada acrecienta la necesidad anterior de ampliar el espacio. Pero no es posible ningún aumento si no existe ya y se conserva un estado asegurado y sólo de ese modo capaz de aumento. Lo vivo es por tanto una «formación compleja de vida» constituida por la unión de ambos rasgos fundamentales, el aumento y la conservación. Los valores, en su calidad de puntos de vista, guían la visión hacia «la contemplación de las formaciones complejas». La visión es, en cada caso, visión de una mirada vital que domina sobre todo ser vivo. Desde el momento en que dispone los puntos de visión para los seres vivos, la vida se muestra en su esencia como instauradora de valores (vid. Voluntad de Poder, afor. 556 del año 1885/86).

Las «formaciones complejas de vida» dependen de las condiciones de una conservación y una permanencia tal que lo permanente sólo permanece a fin de volverse no permanente en el aumento. La duración de esta formación compleja de la vida reposa en la relación alternante de conservación y aumento. Por eso, es sólo relativa. Sigue siendo una «duración relativa» de lo vivo, esto es, de la vida.

Según las palabras de Nietzsche, el valor es «punto de vista de las condiciones de conservación y aumento por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir». La palabra devenir, sola y sin determinar, no significa ni aquí, ni en general en el lenguaje de los conceptos de la metafísica de Nietzsche, algún modo de fluir de todas las cosas, el mero cambio de los estados, ni tan siquiera alguna evolución o desarrollo indeterminado. «Devenir» significa el tránsito de una cosa a otra, ese movimiento y movilidad que Leibniz llama en su Monadología (parágrafo 11) changements naturels y que domina a través del ens qua ens, esto es, del ens percipiens et appetens. Nietzsche piensa ese dominio en tanto que rasgo fundamental de todo lo efectivamente real, es decir, en un sentido amplio, de lo ente. Eso que determina de este modo a lo ente en su essentia lo concibe como «voluntad de poder».

Si Nietzsche cierra su caracterización de la esencia del valor con la palabra devenir hay que concluir que esa palabra final nos señala el ámbito fundamental al que únicamente y en general pertenecen los valores y la instauración de valores. «El devenir» es, para Nietzsche, « la voluntad de poder». La «voluntad de poder» es por tanto el rasgo fundamental de la «vida», palabra que Nietzsche también usa a menudo en un sentido amplio que la pone al mismo nivel que el «devenir» dentro de la metafísica (vid. Hegel). Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo (Voluntad de Poder, afor. 582 del año 1885/86 y afor. 689 del año 1888). Dentro del devenir, la vida, esto es, lo vivo, se configura en centros respectivos de la voluntad de poder. Estos centros son en consecuencia formaciones de poder. Es en cuanto tales como Nietzsche entiende el arte, el Estado, la religión, la ciencia la sociedad. Por eso puede decir (Voluntad de Poder, afor. 715) lo siguiente: «'Valor' es esencialmente el punto de vista para la consolidación o la debilitación de estos centros de dominio» (concretamente en lo tocante a su carácter de dominio).

En la medida en que, en la demarcación de la esencia del valor que hemos presentado, Nietzsche concibe a ésta como condición con carácter de punto de vista para el aumento y la conservación de la vida, pero entiende que la vida se fundamenta en el devenir como voluntad de poder, dicha voluntad de poder se desvela como

aquello que establece esos puntos de vista. La voluntad de poder es la que estima según valores a partir de su «principio interno» (Leibniz), en tanto que nisus en el esse del ens. La voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de instauración de valores y el origen de la posibilidad de una valoración. Por eso dice Nietzsche (Voluntad de Poder, afor. 14 del año 1887: «Los ***valores y su transformación*** se encuentran en relación con el ***aumento de poder del que plantea los valores***.»

Aquí se hace evidente que los valores son las condiciones de la voluntad de poder puestas por ella misma. Sólo allí, en donde la voluntad de poder hace su aparición como rasgo fundamental de todo lo efectivamente real, esto es, allí en donde se torna verdadera y, por consiguiente, es concebida como la realidad efectiva de todo lo efectivamente real, se muestra de dónde surgen los valores y por medio de qué es soportada y guiada toda valoración. Ahora se reconoce el principio de la instauración de valores. La instauración de valores es a partir de ahora realizable «principalmente», esto es, a partir del ser en tanto que fundamento de lo ente.

Por eso, la voluntad de poder es al mismo tiempo, en tanto que ese principio reconocido y por consiguiente querido, el principio de una nueva instauración de valores. Es nueva, porque se consuma por primera vez conscientemente a partir del saber de su principio. Es nueva, porque se asegura ella misma de su principio y mantiene fijamente esa seguridad a modo de un valor planteado a partir de dicho principio. Pero la voluntad de poder es, en cuanto principio de la nueva instauración de valores y en relación con los valores anteriores, el principio de la transvaloración de todos los valores anteriores. Como, sin embargo, los valores hasta ahora supremos dominaban sobre lo sensible desde las alturas de lo suprasensible y dado que la estructura de este dominio es la metafísica, tenemos que con la instauración del nuevo principio de transvaloración de todos los valores se consuma la inversión de toda metafísica. Nietzsche considera esta inversión como una superación de la metafísica. Pero, cegándose a sí misma, toda inversión de este tipo sigue estando siempre implicada en lo mismo, que se ha vuelto irreconocible.

Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se fundamenta en la voluntad de poder. Por eso es por lo que la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» y su concepto del nihilismo sólo se pueden pensar suficientemente a partir de la esencia de la voluntad de poder. Por eso, cuando explicamos qué piensa Nietzsche con la fórmula «voluntad de poder», que él mismo acuñó, damos el último paso en dirección al esclarecimiento de la consabida frase.

Este nombre, «voluntad de poder», pasa por ser algo tan sobreentendido que no se comprende cómo alguien puede gastar sus energías en analizar ese conjunto de palabras. Porque lo que significa voluntad es algo que puede experimentar cualquiera y en cualquier momento por sí mismo. Querer es aspirar a algo. Qué significa poder es algo que también sabe hoy todo el mundo desde su cotidiana experiencia en el ejercicio del dominio y la fuerza. Voluntad « de» poder es, por lo tanto, evidentemente, la aspiración a alcanzar el poder.

De acuerdo con esto, el título «voluntad de poder» presupone dos estados de cosas diferentes que se han encontrado en mutua relación a posteriori: el querer, por un lado, y el poder, por otro. Si, finalmente, con la intención de no limitarnos a describir, sino también de explicar, preguntamos cuál es el fundamento de la voluntad de poder, tendremos que, en su calidad de aspiración hacia eso que todavía no está en su poder, ésta surge evidentemente de un sentimiento de carencia. Aspiración,

ejercicio del dominio, sentimiento de carencia, son maneras de representación y estados (facultades del alma) que captamos con el conocimiento psicológico. Por eso, la explicación de la esencia de la voluntad de poder forma parte de la psicología.

Lo que acabamos de explicar sobre la voluntad de poder y su manera de ser conocida es ciertamente esclarecedor, pero, por así decir, pasa de largo ante lo que piensa Nietzsche con la fórmula «voluntad de poder» y cómo lo piensa. El título «voluntad de poder» nombra una palabra fundamental de la filosofía definitiva de Nietzsche. Por eso, se la puede llamar metafísica de la voluntad de poder. Nunca comprenderemos lo que significa voluntad de poder, en el sentido de Nietzsche, basándonos en alguna representación popular acerca del querer y el poder, sino sólo siguiendo el camino de una meditación sobre el pensamiento metafísico, es decir, al mismo tiempo sobre el conjunto de la historia de la metafísica occidental.

La siguiente explicación de la esencia de la voluntad de poder piensa a partir de estas relaciones. Pero aunque se atenga a las propias explicaciones de Nietzsche, también debe captar éstas de modo más claro de lo que el propio Nietzsche supo comunicarlas inmediatamente. Ahora bien, lo único que nos resulta siempre más claro es lo que previamente se nos ha vuelto más significativo. Es significativo aquello cuya esencia está más próxima de nosotros. Tanto en lo que sigue como en lo anterior, siempre se piensa a partir de la ***esencia*** de la metafísica y no sólo a partir de una de sus fases.

En la segunda parte de «Así habló Zarathustra», que apareció un año después de «La gaya ciencia», en 1883, Nietzsche habla por primera vez de «voluntad de poder» en el contexto en el que justamente debe ser comprendida: «Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser amo y señor».

Querer es querer ser señor. Así entendida, la voluntad también se encuentra en la voluntad del siervo, ciertamente no de tal modo que el siervo pueda aspirar a salir de su papel de esclavo para ser él mismo señor, sino más bien en el sentido de que el esclavo**,** en cuanto esclavo, el siervo en cuanto siervo, siempre tiene algo por debajo de él a lo que da órdenes para su servicio y de lo que se sirve. De este modo, incluso en cuanto esclavo, también es señor. También ser esclavo es querer ser un señor.

La voluntad no es un mero desear o un aspirar a algo, sino que querer es, en sí, dar órdenes, ordenar (vid. «Así habló Zarathustra», I y II; «Voluntad de Poder», afor. 668 del año 1888). Este ordenar tiene su esencia en el hecho de que aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva. Lo que se ordena en la orden es el cumplimiento de esa disponibilidad. En la orden el que ordena obedece (y no precisamente después del que ejecuta la orden) a esa disponibilidad y a ese poder disponer y, de este modo, se obedece a sí mismo. Así pues, el que ordena está por encima de sí mismo en el sentido de que se arriesga a sí mismo. Ordenar, que es algo muy distinto que un mero mandar algo a los demás, es una autosuperación y más difícil que obedecer. La voluntad es el autorrecogimiento en lo ordenado. Sólo hay que seguir dando órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. La voluntad no aspira en primer lugar a lo que quiere como a algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma. Se supera a sí misma. Así pues, en cuanto querer, la voluntad quiere ir más allá de sí misma y, por lo tanto, tiene que llevarse detrás y debajo de sí misma. Es por eso por lo que Nietzsche puede decir (Voluntad de Poder, afor. 675 del año 1887/88): «***Querer****,* en general, es tanto como querer ser ***más fuerte****,* querer crecer...». Ser más fuerte quiere decir aquí «tener más poder», esto es, tener sólo poder. Efectivamente, la esencia del poder reside en ser señor sobre el grado de poder

alcanzado en cada caso. El poder sólo es tal poder mientras siga siendo aumento de poder y se siga ordenando «más poder». Un simple detenerse en el aumento de poder, el mero hecho de quedarse parado en un grado determinado de poder es ya el comienzo de la disminución y decadencia del poder. La superación de sí mismo en el poder forma parte de la esencia del poder. Esta superación del poder forma parte y surge del propio poder, en la medida en que es una orden y como orden se otorga el poder de superarse a sí misma en cada nivel de poder alcanzado. Es verdad que de esta manera el poder está siempre en camino hacia sí mismo, pero no como una voluntad que se encuentra disponible para sí misma en algún lugar y que intenta alcanzar el poder en el sentido de una aspiración. El poder tampoco se otorga poder sólo para superarse a sí mismo en cada grado de poder alcanzado, sino únicamente con la intención de apoderarse de sí mismo en lo incondicionado de su esencia. Según esta determinación esencial, querer es en tan escasa medida una aspiración, que más bien se puede decir que toda aspiración es y permanece una forma posterior o previa del querer.

En la fórmula «voluntad de poder» la palabra poder sólo nombra la esencia del modo en que la voluntad se quiere a sí misma, en la medida en que es el ordenar. En cuanto tal ordenar, la voluntad se reúne consigo misma, esto es, con lo querido por ella. Este autorrecogimiento es la facultad de poder del poder. Existe tan poco una voluntad por sí misma, como un poder por sí mismo. Así pues, voluntad y poder tampoco se limitan a estar agrupados en la voluntad de poder, sino que la voluntad es en cuanto Voluntad de voluntad, la voluntad de poder en el sentido del otorgamiento de poder. Pues bien, el poder tiene su esencia en el hecho de que, en cuanto voluntad dentro de la voluntad, está al servicio de la voluntad. La voluntad de poder es la esencia del poder. Muestra la esencia incondicionada de la voluntad que, en cuanto pura voluntad, se quiere a sí misma.

Por eso, la voluntad de poder tampoco puede ser contrapuesta a una voluntad de otra cosa, por ejemplo a una «voluntad de nada», porque incluso esta voluntad es todavía voluntad de voluntad, de tal modo que Nietzsche puede decir (Para una Genealogía de la Moral, tercer tratado, afor. 1 del año 1887): «antes prefiere [la voluntad] querer la ***nada*** que ***no*** querer».

«Querer la nada» no significa de ninguna manera querer la mera ausencia de todo lo efectivamente real, sino querer precisamente eso efectivamente real, pero quererlo siempre y en todo lugar como una nada y sólo a través de ella querer la aniquilación. En este querer, el poder se asegura siempre la posibilidad de ordenar y poder ser señor.

Como esencia de la voluntad, la esencia de la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo lo efectivamente real. Nietzsche dice (Volunta de Poder, afor. 693 del año 1888) que la voluntad de poder es «la esencia más íntima del ser». « El ser» significa en este caso, según el lenguaje de la metafísica, lo ente en su totalidad. La esencia de la voluntad de poder y la propia voluntad de poder en tanto que carácter fundamental de lo ente, no se dejan por ello constatar por medio de la observación psicológica, sino que, por el contrario, es la propia psicología la que recibe su esencia, esto es, la posibilidad de disponer y conocer su objeto, de manos de la voluntad de poder. Por lo tanto, Nietzsche no concibe la voluntad de poder psicológicamente, sino que, por el contrario determina nuevamente la psicología como «morfología y teoría ***del desarrollo de la voluntad de poder***» (Más allá del bien y del mal, afor. 23). La morfología es la ontología del nö, cuya ®from transformada en perceptio debido al cambio del wodäe, se manifiesta en el appetitus de la perceptio como voluntad de poder. El hecho de que la metafísica -que piensa desde siempre lo ente como nonemÛexopê sub-jectum, en relación con su ser-, se convierta en esta psicología así

determinada, demuestra, aunque sólo como manifestación colateral, la existencia de este acontecimiento esencial que consiste en la transformación de la entidad de lo ente La aÛséo (entidad) del subjectum se convierte en subjetidad de la autoconciencia, la cual hace aparecer a su esencia como voluntad de voluntad. La voluntad, en cuanto voluntad de poder, es la orden para adquirir más poder. A fin de que, en la superación de su propio poder, la voluntad pueda superar el grado alcanzado en cada caso, hay que alcanzar previamente ese grado, asegurarlo y conservarlo. El aseguramiento de cada grado de poder correspondiente es la condición necesaria para la superación del poder. Pero esta condición necesaria no es suficiente para que la voluntad pueda quererse a sí misma, esto es, para que ese querer ser más fuerte, para que ese aumento de poder, ***sea****.* La voluntad tiene que dirigir su mirada a un campo de visión y empezar por abrirlo para que de allí empiecen a mostrarse posibilidades que le indiquen el camino a un aumento de poder. La voluntad debe por tanto disponer una condición de ese querer ir más allá de sí misma. La voluntad de poder debe disponer a la vez las condiciones de conservación de poder y las de aumento de poder. Forma parte de la voluntad la disposición de esas condiciones que se pertenecen mutuamente.

*«Querer,* en general, es tanto como querer ser más ***fuerte****,* querer crecer, y querer también los **medios** necesarios ***para ello***» (Voluntad de Poder, afor. 675 del año 1887/88).

Los medios esenciales son las condiciones de sí misma que dispone la propia voluntad de poder. Nietzsche llama a dichas condiciones, valores. Dice así(XII, afor. 395 del año 1884): «En toda voluntad hay una ***estimación***»*.* Estimar significa establecer y fijar el valor. La voluntad de poder estima en la medida en que establece la condición de aumento y fija la condición de conservación. Según su esencia, la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores. Los valores son las condiciones de conservación y aumento dentro del ser de lo ente. La voluntad de poder es ella misma, en la medida en que aparece expresamente en su pura esencia, el fundamento y el ámbito de la instauración de valores. La voluntad de poder no tiene su fundamento en un sentimiento de carencia, sino que es ella misma el fundamento de la vida más rica posible. Aquí, vida significa voluntad de voluntad. «'Vivo': esto ya significa 'estimar'» (loc. cit.).

En la medida en que la voluntad quiere la superación de su propio poder, no descansa por muy rica que sea su vida. Ejerce su poder en la exuberancia de su propia voluntad. De este modo, retorna constantemente hacia sí misma en cuanto lo mismo. La manera en que lo ente en su totalidad, cuya essentia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existentia, es el «eterno retorno de lo mismo». Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, «voluntad de poder» y «eterno retorno de lo mismo», determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la Antigüedad a la metafísica, desde el ens qua ens en el sentido de essentia y existentia.

La relación esencial que queda por pensar entre la «voluntad de poder» y el «eterno retorno de lo mismo», no puede por lo tanto presentarse todavía de modo inmediato, porque la metafísica ni ha pensado sobre el origen de la distinción entre essentia y existentia, ni tan siquiera se lo ha preguntado.

Si la metafísica piensa lo ente en su ser como voluntad de poder, piensa necesariamente lo ente como instaurador de valores. Piensa todo en el horizonte de los valores, de la validez de dichos valores, de la desvalorización y la transvaloración. La metafísica de la Modernidad comienza y tiene su esencia en el hecho de que busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto, la certeza. Según las palabras de Descartes, se trata de firmum et mansurum quid stabilire, esto es, conseguir mantener algo firme

y estable. Esto estable. en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto eso que permanentemente se presenta, que subyace siempre en todas partes (nonemÛexopê, subiectum) También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el nonemÛexopê. En la medida en que Descartes busca ese subiectum en la vía prediseñada de la metafísica y pensando la verdad como certeza encuentra el ego cogito en cuanto ego permanentemente presente. Así es como el ego sum se convierte en subiectum, esto es, el sujeto se convierte en autoconciencia. La sujetidad del sujeto se determina a partir de la certeza de esta conciencia.

En la medida en que la voluntad de poder dispone a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo lo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también siempre un tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza. Así, según el juicio de Nietzsche, la certeza, en cuanto principio de la metafísica moderna, sólo se encuentra verdaderamente fundamentada en la voluntad de poder, suponiendo que la verdad sea un valor necesario .y la certeza la figura moderna de la verdad. Esto evidencia en qué medida en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto «esencia» de todo lo efectivamente real, se consuma la moderna metafísica de la subjetivad .

Por eso puede decir Nietzsche: «la cuestión de los valores es ***más fundamental*** que la cuestión de la certeza: esta última sólo adquiere seriedad bajo el presupuesto de que se responda a la cuestión del valor» (Voluntad de Poder, afor. 588 del año 1887/88).

Ahora bien, una vez que se ha reconocido la voluntad de poder como principio de la instauración de valores, la cuestión del valor debe meditar en primer lugar cuál es el valor necesario que parte de ese principio y cuál es el valor supremo adecuado a dicho principio. En la medida en que la esencia del valor se manifiesta como la condición de conservación y aumento dispuesta en la voluntad de poder, se ha abierto la perspectiva para una caracterización de la estructura de valores que sirve de norma.

La conservación del grado de poder alcanzado por la voluntad en cada ocasión consiste en que la voluntad se rodea de un círculo al que puede recurrir en todo momento y con toda confianza para afianzar su seguridad. Este círculo delimita las existencias de presencia (de aÛséo, según el significado cotidiano de la palabra entre los griegos) disponibles inmediatamente para la voluntad. Estas existencias sin embargo sólo se convierten en algo permanente y estable esto es en algo que está siempre a disposición, cuando se las establece por medio de un poner. Este poner tiene la naturaleza de un producir que pone algo delante, que representa Lo que se torna estable de esta manera es lo que permanece. Nietzsche llama a eso estable, fiel a la esencia del ser que reina en la historia de la metafísica (ser = presencia constante), «lo ente». Mostrándose fiel al lenguaje del pensar metafísico una vez más, a menudo nombra a eso estable «el ser». Desde el inicio del pensamiento occidental, lo ente pasa por ser lo verdadero y la verdad, aunque el sentido de 'ente' y 'verdadero' se han transformado en múltiples ocasiones. A pesar de todas las inversiones y transvaloraciones que lleva a cabo, Nietzsche no se sale una vía nunca rota de las tradiciones metafísicas cuando llama simplemente ser, ente o verdad a eso que se ha fijado dentro de la voluntad de poder a fin de asegurar su conservación. De acuerdo con esto, la verdad es una condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder, concretamente la de la conservación de poder. La verdad es, en cuanto tal condición, un valor. Pero como la voluntad sólo puede querer si dispone de algo estable, la verdad es el valor necesario para la voluntad de poder que parte de la esencia de dicha voluntad de poder. El nombre verdad no significa ahora ni el desocultamíento de lo ente, ni la coincidencia de un conocimiento con su objeto, ni la certeza que se ocupa

de disponer y asegurar lo representado. Verdad es ahora -concretamente teniendo presente un origen esencial histórico a partir de los modos citados de su esencia-, el estable aseguramiento de las existencias del círculo a partir del que la voluntad de poder se quiere a sí misma.

En relación con el aseguramiento de cada grado de poder alcanzado, la verdad es el valor necesario. Pero no basta para alcanzar un grado de poder**,** porque lo permanente, tomado en sí mismo, no es nunca capaz de dar aquello que sin embargo es lo primordial para la voluntad si quiere ir más allá de sí misma como voluntad, esto es, si quiere entrar por lo menos en las posibilidades del ordenar. Éstas sólo se dan a través de una mirada previa y escudriñadora que forma parte de la esencia de la voluntad de poder; en efecto, en su calidad de voluntad de más poder, ésta es, en sí misma, perspectivista en cuanto a las posibilidades. Abrir tales posibilidades y proveer con ellas es esa condición de la esencia de la voluntad de poder que, siendo precedente en sentido literal, supera a la primera citada. Por eso dice Nietzsche (Voluntad de Poder afor. 853 del año 1887/88): «Pero la verdad no vale como medida suprema del valor, ni mucho menos como poder supremo».

Para Nietzsche, la creación de posibilidades de la voluntad, las únicas a partir de las cuales la voluntad de poder se libera hacia sí misma, es la esencia del arte. De acuerdo con este concepto metafísico, bajo el término arte, Nietzsche no piensa sólo ni en primer lugar el ámbito estético de los artistas. El arte es la esencia de todo querer que abre perspectivas y las ocupa: «La obra de arte, cuando aparece sin artista, por ejemplo, como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista sólo es un grado previo. El mundo como obra de arte que se procrea a sí misma» Voluntad de Poder, afor. 796 del año 1885/86).

La esencia del arte concebida a partir de la voluntad de poder consiste en que el arte excita a la voluntad de poder en primer lugar hacia sí misma y la estimula para querer pasar más allá de sí misma. Como Nietzsche también llama a menudo vida a la voluntad de poder, en tanto que realidad efectiva de lo efectivamente real y con resonancias de la ®vz y la wisæf de los primeros pensadores griegos, puede decir que el arte es «el gran estímulo de la vida» (Voluntad de Poder, afor. 851 del año 1888).

El arte es la condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder para que dicha voluntad, en cuanto tal, pueda llegar al poder y aumentarlo. Desde el momento en que condiciona de esta manera, el arte es un valor. En tanto que condición que prevalece en el rango del condicionamiento del aseguramiento de las existencias, y por lo tanto precede a todo condicionamiento, el arte es el valor que abre en primer lugar todo aumento, de grado. El arte es el valor supremo. En relación con el valor llamado verdad, es un valor más elevado. El uno reclama al otro, cada uno a su manera. Ambos valores determinan en su relación de valor la esencia unitaria de la voluntad de poder que dispone valores dentro de sí misma. Dicha voluntad es la realidad efectiva de lo efectivamente real o, tomando el término en un sentido más amplio del que suele usar Nietzsche, el ser de lo ente. Si la metafísica tiene que decir lo ente en relación con el ser y si con ello nombra a su manera el fundamento de lo ente, entonces la proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder debe enunciar el fundamento. Dice qué valores son dispuestos esencialmente y según qué rango de valor son dispuestos dentro de la esencia de la voluntad de poder instauradora de valores en cuanto «esencia» de lo ente. La proposición dice así: «El arte tiene ***más valor*** que la verdad» (Voluntad de Poder, afor. 853 del año 1887/88).

La proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder es una proposición de valor.

A partir de la proposición suprema de valor se hace evidente que la instauración de valores es, en cuanto tal, esencialmente doble. En ella se disponen respectivamente, expresamente o no, un valor necesario y un valor suficiente, pero ambos a partir de la mutua relación que prevalece en ellos. Esta duplicidad de la instauración de valores corresponde a su principio. Eso a partir de lo cual es soportada y conducida la instauración de valores como tal, es la voluntad de poder. A partir de la unidad de su esencia, exige y alcanza las condiciones de aumento y conservación de ella misma. La mirada a la doble esencia de la instauración de valores conduce expresamente al pensamiento ante la pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder. En la medida en que ella es la «esencia» de lo ente como tal, pero que decir esto es lo verdadero de la metafísica, cuando pensamos en la unidad esencial de la voluntad de poder nos preguntamos por la verdad de eso verdadero. Con ello, llegamos al punto supremo de ésta y de toda metafísica. Pero ¿qué significa aquí punto supremo? Explicaremos lo que pensamos por medio de la esencia de la voluntad de poder, permaneciendo dentro de los límites previstos para la presente meditación.

La unidad esencial de la voluntad de poder no puede ser otra que la propia voluntad de poder. Es el modo en que la voluntad de poder se aporta a sí misma como voluntad. Ella la sitúa en su propio examen y ante sí de tal manera que en semejante examen la voluntad se representa a sí misma puramente y en su figura suprema. Pero la representación no es aquí en absoluto una presentación a posteriori, sino que la presencia determinada a partir de ella es el modo en el que y en cuanto tal la voluntad de poder ***es***.

Pero este modo en el que es, es también la manera en que se dispone a sí misma en el desocultamiento de sí misma. Pues bien, allí reside su verdad. La pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder es la pregunta por la manera de esa verdad en la que la voluntad es como ser de lo ente. Pero esa verdad es al mismo tiempo la verdad de lo ente como tal, bajo cuya forma la metafísica es. La verdad por la que se pregunta ahora, no es por tanto esa que dispone la propia voluntad de poder como condición necesaria de lo ente en cuanto ente, sino esa en la que la voluntad de poder instauradora de condiciones se presenta como tal. Ese Uno, en el que se presenta, su unidad esencial, atañe a la propia voluntad de poder.

¿Pero de qué tipo es entonces esta verdad del ser de lo ente? Sólo puede determinarse a partir de aquello cuya verdad es. Pero en la medida en que dentro de la metafísica moderna el ser de lo ente se ha determinado como voluntad y por tanto como querer-se, pero el querer-se es en sí el saber-se a sí mismo, lo ente, el nonemÛexopê, el subiectum, se presenta al modo del saber-se a sí mismo. Lo ente (subiectum) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo del ego cogito. Este presentarse a sí mismo, este ponerse delante que llamamos re-presentación, es el ser de lo ente qua suiectum. El saber-se a sí mismo se convierte en sujeto por antonomasia. En ese saber-se a sí mismo se reúne todo saber y lo conocible por él. Es reunión de saber, del mismo modo que la cordillera es la reunión de las montañas. La subjetividad del sujeto es, en cuanto tal reunión, co-agitatio (cogitatio), conscientia, Ge-wissen [reunión de saber], conscience. Pero la co-agitado ya es ***en sí*** un velle, un querer [wollen]. Con la subjetidad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetidad , en el sentido de la voluntad.

De la subjetidad en cuanto primera determinación esencial forma parte el hecho de que el sujeto que representa se asegure a sí mismo, es decir, se asegure siempre de lo representado por él en cuanto tal. De acuerdo con este aseguramiento, la verdad de lo ente tiene, en cuanto certeza, el carácter de la seguridad (certitudo). El saber-se a sí mismo, en el que la certeza es como tal, sigue siendo por su parte una variante de

la esencia de la verdad existente hasta ahora, concretamente de la corrección (rectitudo) del representar. Pero lo correcto ya no consiste en la equiparación con un elemento que se presenta impensado en su estado de presencia. La corrección consiste ahora en la instalación de todo lo que hay que representar según la medida de corrección dispuesta en la exigencia de saber del res cogitans sive mens representador. Esta exigencia concierne a la seguridad que consiste en que todo lo que hay que representar y el representar mismo sean empujados y reunidos en la claridad y evidencia de la idea matemática. El ens es el ens co-agitatum perceptionis. El representar es ahora correcto si cumple con esta exigencia de seguridad. Una vez reconocido de este modo como correcto, es, en cuanto correctamente producido y disponible, justificado. La verdad de lo ente en el sentido de la autocerteza de la subjetidad es en el fondo, en cuanto seguridad (certitudo), la justificación del representar y lo representado por él ante su propia claridad. La justificación (iustificatio) es la consumación de la iustitia y, de este modo, la propia justicia. En la medida en que el sujeto es una y otra vez sujeto, se asegura con certeza de su seguridad, se justifica ante su propia exigencia de justicia.

Al comienzo de la Modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, en la totalidad de lo ente, lo que equivale a decir, ante el fundamento más ente de todo ente (Dios), puede ser y estar cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación. Esta cuestión de la certeza de la salvación es la cuestión de la justificación, es decir, de la justicia (iustitia).

Dentro de la metafísica moderna es Leibniz el primero en pensar el subiectum como ens percipiens et appetens. A partir del carácter de vis del ens, piensa por primera vez claramente la esencia del ser de lo ente como voluntad. Piensa de manera moderna la verdad de lo ente como certeza. En sus 24 tesis sobre la metafísica, Leibniz dice así (tesis núm. 20): «iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes». Las mentes, esto es, las res cogitantes, son, según la tesis 22, las primariae Mundi unitates. Verdad como certeza es aseguramiento de la seguridad, es orden (ordo) y comprobación ** permanente, esto es, acabamiento total, perfección (perfectio) ***. El carácter de esa puesta en seguridad o aseguramiento **** de lo que es en primer lugar y verdaderamente ente en su ser, es la iustitia (justicia).

En su fundamentación crítica de la metafísica, Kant piensa el último autoaseguramiento de la subjetividad trascendental como la quaestio juris de la deducción trascendental. Es la cuestión de derecho de la justificación del sujeto representador, que ha fijado su propia esencia en la autojustificacion de su «yo pienso».

En la esencia de la verdad como certeza, pensada ésta como verdad de la subjetidad y ésta como el ser de lo ente, se esconde la justicia experimentada a partir de la justificación de la seguridad. Es verdad que reina como esencia de la verdad de la subjetidad, pero no es pensada dentro de la metafísica de la subjetidad como verdad de lo ente. Por el contrario, la justicia tiene que presentarse ante el pensamiento de la metafísica moderna como el ser de lo ente que se sabe a sí mismo, en cuanto el ser de lo ente aparece como voluntad de poder. Dicha voluntad se sabe como esa que esencialmente instaura valores, que en dicha instauración de valores, como condiciones de su propia estabilidad esencial, se asegura y se hace justicia constantemente a sí misma y en este devenir es justicia. En ésta y como tal, la propia esencia de la voluntad de poder tiene que representar, lo que para el pensamiento metafísico moderno, significa ser. Así como en la metafísica de Nietzsche el pensamiento del valor es más fundamental que el pensamiento básico de la certeza en la metafísica de Descartes, en la medida en que la certeza sólo puede pasar por justa si vale como valor supremo, del mismo modo, en la era de la consumación de la

metafísica occidental en Nietzsche, la autocerteza que mira a sí misma de la subjetidad, se manifiesta en tanto que justificación de la voluntad de poder, de acuerdo con la justicia que reina en el ser de lo ente.

En una obra anterior y también más conocida, en la segunda de las Consideraciones intempestivas, «De la utilidad y las desventajas de la historia para la vida» (1874), Nietzsche ya coloca en el lugar de la objetividad de las ciencias históricas a «la justicia» (parágrafo 6). De lo contrario, Nietzsche calla en lo relativo a la justicia. Es sólo en los decisivos años 1884/85, cuando se le presenta ante los ojos la «voluntad de poder» como rasgo fundamental de lo ente, cuando escribe dos pensamientos sobre la justicia, aunque no llega a publicarlos.

La primera anotación (1884) lleva por título: «Los caminos de la libertad». Dice así: «***Justicia,*** como manera de pensar constructora, apartadora, eliminadora, a partir de las estimaciones de valor; ***suprema representante de la vida misma***» (XIII, afor. 98).

La segunda anotación (1885) dice así: « ***Justicia,*** como función de un poder de amplias miras, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y, por lo tanto, goza de un horizonte de ***ventaja*** mucho más vasto: la intención que mira por conservar algo que es ***más*** que ésta o aquella persona» (XIV, afor. 158).

Una explicación exacta de estos pensamientos sobrepasaría el marco de la meditación aquí emprendida. Será suficiente remitir al ámbito esencial del que forma parte la justicia pensada por Nietzsche. Para prepararnos a la comprensión de la justicia que Nietzsche tiene a la vista, tendremos que apartar de nuestra mente todas las representaciones sobre la justicia procedentes del ámbito de la moral cristiana, humanista, ilustrada, burguesa y socialista. Efectivamente, Nietzsche no entiende en absoluto la justicia primordialmente como una determinación del ámbito ético y jurídico. Antes bien, la piensa a partir del ser de lo ente en su totalidad, esto es, a partir de la voluntad de poder. Así, justo es lo que se adecua a derecho. Pero qué sea de derecho es algo que se determina a partir de eso que es en cuanto ente. Por eso dice Nietzsche (XIII, afor. 462 del año 1883: «Derecho = la voluntad de eternizar una relación de poder determinada. Estar satisfecho con esto es el presupuesto. Todo lo que es digno de veneración se ve empujado a lograr que el derecho aparezca como lo eterno».

También forma parte de esta reflexión una anotación del año siguiente: «El problema de *la* ***justicia.*** Lo primero y más poderoso es precisamente la voluntad y la fuerza para tener un poder superior. Es sólo después cuando el que domina constata 'justicia', esto es, cuando mide las cosas por su rasero; si es ***muy poderoso,*** puede llegar muy lejos en la ***permisibilidad*** y reconocimiento del individuo que está haciendo ***ensayos***» (XIV, afor. 181). Es posible, y está dentro del orden, que el concepto de justicia de Nietzsche cause extrañeza a la representación usual, pero de todos modos acierta con la esencia de la justicia, que al comienzo de la consumación de la Edad Moderna del mundo y dentro de la lucha por el dominio de la tierra, ya es histórica y por eso determina toda actuación del hombre en esta era, ya sea expresamente o no, de manera oculta u abierta.

La justicia pensada por Nietzsche es la verdad de lo ente, que es al modo de la voluntad de poder. Lo que pasa es que ni ha pensado la justicia expresamente en cuanto esencia de la verdad de lo ente, ni ha llevado al lenguaje la metafísica de la subjetidad consumada a partir de este pensamiento. Con todo, la justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser. En cuanto dicha verdad es la propia metafísica en su consumación moderna. En la metafísica como tal se esconde el fundamento por el que, si bien Nietzsche puede experimentar el nihilismo de manera

metafísica como historia de la instauración de valores, sin embargo no puede pensar la esencia del mismo.

No sabemos qué figura escondida, estructurada a partir de la esencia de la justicia como su verdad, le estaba reservada a la metafísica de la voluntad de poder. Apenas si se ha enunciado su primera proposición fundamental y, para eso, no como tal proposición. con esa forma. Es verdad que el carácter de tesis de dicha proposición, dentro de esta metafísica, es de una naturaleza particular. Es verdad que la primera proposición de valor no es la tesis suprema para un sistema deductivo de tesis. Pero si entendemos el término proposición fundamental de la metafísica con el debido cuidado, en el sentido de que nombra el fundamento esencial de lo ente como tal, esto es, dicho ente mismo en la unidad de su esencia, entonces la tesis sigue siendo suficientemente amplia y variada como para determinar en cada caso, según la naturaleza de la metafísica, el modo de su decir sobre el fundamento.

Nietzsche también ha enunciado la primera proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder bajo otra forma (Voluntad de Poder, afor. 882 del año 1888): «Tenemos ***el arte, para no perecer por causa de la verdad****».*

Naturalmente, no debemos tomar esta frase sobre la relación metafísica esencial, es decir, la relación de valor entre arte y verdad, de acuerdo con nuestras representaciones cotidianas sobre la verdad y el arte. Si así ocurre, entonces todo se torna banal y lo que es peor y fatal, nos hurta la posibilidad de intentar una controversia esencial con la posición oculta de la metafísica que se está consumando en nuestra época, con el fin de liberar a nuestra propia esencia histórica de las nieblas producidas por la historia y las visiones del mundo.

En la última fórmula citada de la proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder, arte y verdad están pensados, en cuanto primeras configuraciones de dominio de la voluntad de poder, en relación con el hombre. Cómo deba ser pensada en general la relación esencial de la verdad de lo ente como tal con la esencia del hombre dentro de la metafísica de acuerdo con su esencia es algo que le sigue permaneciendo velado a nuestro pensamiento. Apenas se plantea la cuestión que, además, por causa del predominio de la antropología filosófica se ve perdida en la confusión. En todo caso, sería un error pretender tomar la fórmula de la proposición de valor como testimonio de que Nietzsche filosofa al modo existencial. Nunca hizo tal cosa. Lo que hizo fue pensar metafísicamente. Todavía no estamos maduros para el rigor de un pensamiento como el que enunciaremos a continuación y que fue escrito por Nietzsche en la época en que meditaba sobre la obra principal que había planeado, «La Voluntad de Poder»:

«En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós todo en sátira y en torno al dios todo se torna ¿qué?, ¿tal vez 'mundo'?» (Más allá del bien y del mal, afor. 150 [1886]).

Pero sí hemos llegado a un momento en que podemos aprender a ver que, por mucho que tomado históricamente por mor de un título tenga que mostrar otro aspecto, el pensamiento de Nietzsche no es menos concreto y riguroso que el de Aristóteles, quien en el cuarto libro de su metafísica piensa el principio de contradicción como primera verdad sobre el ser de lo ente. La conexión ya habitual, aunque no por eso es menos cuestionable, entre Nietzsche y Kierkegaard, desconoce -a raíz de un desconocimiento de la esencia del pensar-, que, en cuanto pensador metafísico, Nietzsche conserva la proximidad con Aristóteles. Aunque lo cite más a menudo, Kierkegaard permanece esencialmente lejos de Aristóteles y esto se debe a que Kierkegaard no es un pensador, sino un escritor religioso, aunque desde luego no uno

entre tantos, sino el único a la altura del destino de su época. En eso reside su grandeza, siempre que hablar así no sea ya un malentendido.

En la proposición fundamental de la metafísica de Nietzsche se nombra, junto con la relación esencial de los valores arte y verdad, la unidad esencial de la voluntad de poder. A partir de dicha unidad esencial de lo ente como tal, se determina la esencia metafísica del valor. Él es la doble condición de sí mismo, puesta en la voluntad de poder y para ella.

Puesto que Nietzsche experimenta el ser de lo ente como voluntad de poder, su pensamiento tiene que pensar en dirección a los valores. Por eso se trata de plantear siempre y antes que todo la cuestión del valor. Ese cuestionar se experimenta a sí mismo como histórico.

¿Qué ocurre con los anteriores valores supremos? ¿Qué significa la desvalorización de dichos valores en relación con la transvaloración de todos los valores? Como el pensamiento según valores se basa en la metafísica de la voluntad de poder, la interpretación que hace Nietzsche del nihilismo, en cuanto proceso de desvalorización de los valores supremos y de transvaloración de todos los valores, es una interpretación metafísica, concretamente en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder. Pero en la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina de la voluntad de poder como «principio de la nueva instauración de valores», en el sentido de la auténtica consumación del nihilismo, ya no comprende el nihilismo de manera sólo negativa, en tanto que desvalorización de los valores supremos, sino también de manera positiva, como superación del nihilismo; en efecto, la realidad efectiva de lo efectivamente real, ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores. Dichos valores determinan de modo inmediato el representar humano y al mismo tiempo estimulan la actuación del hombre. El ser hombre se alza a otra dimensión del acontecer.

En el pasaje citado, aforismo 125 de «La gaya ciencia», a propósito del acto humano por el que dios ha sido muerto y, por tanto, el mundo suprasensible ha sido desvalorizado, el loco dice las siguientes palabras: «Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora».

Con la conciencia de que «Dios ha muerto» se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es más elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada expresamente ***en tanto que*** realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente. La autoconciencia, en la que tiene su esencia la humanidad moderna, consuma de este modo su último paso. Quiere ser ella misma la ejecutora de la voluntad de poder incondicionada. La decadencia de los valores normativos toca a su fin. El nihilismo, el hecho de «que los valores supremos se desvalorizan», ha sido superado. Esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser hombre como parte de la realidad efectiva determinada en su totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior.

El nombre para la figura esencial de la humanidad que pasa más allá y por encima del anterior tipo humano es «transhombre»*****. Con este término Nietzsche no entiende algún ejemplar aislado del ser humano en que las capacidades y miras del hombre normalmente conocido se hubieran acrecentado y aumentado hasta lo gigantesco. «El transhombre» no es tampoco ese tipo de hombre que pudiera surgir de

una aplicación de la filosofía de Nietzsche a la vida. El término «transhombre» nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época. «El transhombre» es el hombre que es hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la volunta de poder y para dicha realidad.

El hombre cuya esencia es la esencia querida a partir de la voluntad de poder, es el transhombre. El querer de esta esencia que así quiere, debe corresponder a la voluntad de poder en tanto que ser de lo ente. Por eso, junto con el pensamiento que piensa la voluntad de poder, también surge necesariamente la pregunta: ¿bajo qué figura debe situarse y desplegarse la esencia del hombre que quiere a partir del ser de lo ente, a fin de serle suficiente a la voluntad de poder y de este modo ser capaz de asumir el dominio sobre lo ente? Sin previo aviso y, sobre todo, sin estar precavido el hombre se encuentra situado a partir del ser de lo ente ante la tarea de asumir el dominio de la tierra. ¿Ha pensado suficientemente el hombre anterior o antiguo bajo qué modo aparece ahora el ser de lo ente? ¿Se ha asegurado el hombre antiguo de si su esencia tiene la madurez y fuerza suficientes para satisfacer la exigencia de este ser? ¿O se limita a valerse de expedientes y rodeos que le impiden nuevamente experimentar lo que es? El hombre antiguo desea seguir siendo ese hombre anterior y, al mismo tiempo, ya es querido por lo ente, cuyo ser empieza a aparecer como voluntad de poder. El hombre antiguo no está en absoluto todavía preparado en su esencia para el ser que, mientras tanto, atraviesa y domina lo ente. En dicho ser, reina la necesidad de que el hombre vaya más allá del hombre antiguo y no para satisfacer un mero deseo ni por un capricho, sino únicamente por mor del ser.

El pensamiento de Nietzsche que piensa el transhombre, nace del pensamiento que piensa ontológicamente lo ente como ente y, de este modo, se atiene a la esencia de la metafísica, aunque sin poder experimentar dicha esencia dentro de la metafísica. Por eso le queda oculto, como le ocurre a toda la metafísica anterior a él, en qué medida la esencia del hombre se determina a partir de la esencia del ser. Por este motivo, en la metafísica de Nietzsche queda necesariamente velado el fundamento de la relación esencial entre la voluntad de poder y la esencia del transhombre. Pero en todo velamiento reina ya una manifestación. La existentia, que forma parte de la essentia de lo ente, esto es, de la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo. El ser allí pensado contiene la relación con la esencia del trashombre. Pero esta relación permanece necesariamente impensada en su esencia conforme al ser. Por eso también a Nietzsche le queda a oscuras en qué relación se encuentra ese pensamiento que piensa el transhombre bajo la figura de Zarathustra, con la esencia de la metafísica. Por eso permanece oculto el carácter de obra de «Así habló Zarathustra». Sólo cuando un pensamiento futuro sea capaz de pensar ese «libro para todos y para ninguno» junto con las «Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana» de Schelling (1809) y, por lo tanto, junto con la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel (1807) y con la «Monadología» de Leibniz (1714) y, además, sea capaz de pensar estas obras no sólo metafísicamente, sino a partir de la esencia de la metafísica, entonces y sólo entonces se habrá puesto el fundamento para el derecho y el deber, para el suelo y el horizonte de una adecuada controversia.

Resulta fácil, pero no responsable, indignarse ante la idea y la figura del transhombre, que ha sido la que ha configurado su propio malentendido, y hacer pasar esa indignación por una objeción seria. Es difícil, pero indispensable para un futuro pensamiento, llegar a esa elevada responsabilidad a partir de la que Nietzsche ha pensado la esencia de esa humanidad que, en el destino de ser de la voluntad de poder, ha sido determinada a asumir el dominio sobre la tierra. La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley,

fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al ser, un ser que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica.

El hombre antiguo se llama antiguo en la metafísica de Nietzsche, porque si bien su esencia está determinada por la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, él no ha experimentado ni asumido la voluntad de poder como tal rasgo fundamental. El hombre que pasa por encima del hombre antiguo, asume la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente en su propio querer y, de esta manera, se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder. Todo ente es en tanto que elemento dispuesto en dicha voluntad. Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. Habrá aquí y allá algo de fe cristiana, pero el amor que reina en ese mundo no es el principio eficiente y efectivo de lo que ahora ocurre. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal. Este es el sentido metafísico de la frase metafísica «Dios ha muerto».

¿Queremos seguir cerrando los ojos a la verdad que hay que pensar en esta frase? Si es lo que queremos, esa extraña ceguera no será, desde luego, la que torne falsa dicha frase. Dios no va a ser un dios vivo porque sigamos obstinándonos en domeñar a lo efectivamente real sin tomar primero en serio su realidad efectiva y cuestionarla, sin pensar si el hombre ha alcanzado tanta madurez en la esencia a la que ha sido arrastrado sacándolo del ser como para hacerle frente a ese destino que surge de su esencia en vez de recurrir a toda suerte de medidas aparentes.

El intento de captar sin ilusiones la verdad de dicha sentencia sobre la muerte de Dios, es algo distinto a un reconocimiento de la filosofía de Nietzsche. Si fuera ésa nuestra intención, con esa afirmación no le haríamos ningún servicio al pensar. Sólo respetamos a un pensador en la medida en que pensamos. Esto exige pensar todo lo esencial pensado en su pensamiento.

Si Dios y los dioses han muerto en el sentido de la experiencia metafísica explicada, y si la voluntad de poder es querida, con conocimiento de causa, como principio de toda posición de las condiciones de lo ente, esto es, como principio de toda instauración de valores, entonces el dominio sobre lo ente como tal pasa, bajo la figura del dominio sobre la tierra, al nuevo querer del hombre, determinado por la voluntad de poder. Nietzsche cierra la primera parte de «Así habló Zarathustra», que apareció un año después de la «La gaya ciencia» en 1883 con la frase: *«**Muertos están todos los dioses ahora queremos que viva el transhombre**».*

Pensando de manera muy primaria se podría opinar que la frase dice que el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres o, de manera aún más burda, que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios. Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esa imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito

de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. El transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto -y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna- en la subjetidad.

Todo ente es ahora o lo efectivamente real, en cuanto objeto, o lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad del objeto. Representando, la objetivación dispone el objeto sobre el ego cogito. En este disponer se evidencia el ego cómo aquello que subyace a su propio hacer (el dis-poner poniendo-delante o re-presentando), esto es, se evidencia como subiectum. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la subjetidad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar el producir******, esto es la tierra es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica.

La siguiente anotación de Nietzsche es también de la época de 1881/82 en la que surgió el pasaje del «loco»:«Vendrá el tiempo en que se conducirá la lucha por el dominio de la tierra en nombre de ***doctrinas filosóficas fundamentales***» (XII, 441).

Con esto no se dice que la lucha por la explotación sin límites de la tierra, en tanto que territorio de las materias primas, y por la utilización no ilusa del «material humano» al servicio de una incondicionada toma de poder de la voluntad de poder en su esencia, vaya a reclamar expresamente la ayuda de una filosofía. Al contrario**,** se puede suponer que en cuanto teoría y construcción cultural la filosofía desaparecerá y también puede desaparecer en su forma actual, porque, en la medida en que ha sido auténtica, ha llevado ya al lenguaje la realidad efectiva de lo efectivamente real y, de este modo, ha conducido a lo ente como tal a la historia de su ser. Esas «teorías filosóficas fundamentales» no aluden a las doctrinas de los eruditos, sino al lenguaje de la verdad de lo ente como tal, verdad que es la propia metafísica bajo la figura de la metafísica de la subjetidad incondicionada de la voluntad de poder.

La lucha por el dominio de la tierra ya es, en su esencia histórica, la consecuencia de que lo ente como tal se manifieste al modo de la voluntad de poder sin haber sido sin embargo conocido o tan siquiera comprendido como dicha voluntad. De cualquier modo, las doctrinas coetáneas de la acción y las ideologías de la representación nunca dicen lo que es, ni por lo tanto qué pasa. Con el inicio de la lucha por el dominio de la tierra la era de la subjetidad se encamina hacia su consumación. Forma parte de esta consumación el hecho de que lo ente, que es en el sentido de la voluntad de poder, adquiera certeza de su propia verdad sobre sí mismo según su modo y desde cualquier perspectiva y, por tanto, también sea consciente. Tomar conciencia de algo es un instrumento necesario del querer que quiere a partir de la voluntad de poder. Esto ocurre, en lo tocante a la objetivación, bajo la forma de la planificación. Ocurre, dentro del ámbito de la subversión del hombre, en el querer-se por medio de un análisis constante de la situación histórica. Pensada metafísicamente, la situación es siempre la estación de la acción del sujeto. Cualquier análisis de la situación se funda, sépalo o no, en la metafísica de la subjetidad.

El «gran mediodía» es el tiempo de la claridad más clara, la de la conciencia, que se ha vuelto consciente de sí misma de manera incondicionada y a todos los respectos en cuanto ese saber que consiste en querer conscientemente la voluntad de poder como ser de lo ente y, en cuanto tal querer y subvirtiéndose a sí misma, superar cada fase necesaria de la objetivación del mundo y, de este modo, asegurar las existencias permanentes de lo ente para el querer más regular posible en forma y medida. En el querer de esta voluntad, le sobreviene al hombre la necesidad de querer también las condiciones de semejante querer. Esto significa: instaurar valores y estimar todo según valores. De este modo, el valor determina todo ente en su ser. Esto nos conduce ante la pregunta siguiente:

¿Qué es ahora, en la época en que se abre manifiestamente el dominio incondicionado de la voluntad de poder, y eso manifiesto y su publicidad se convierte a su vez en una función de dicha voluntad? ¿Qué es? No preguntamos por sucesos y hechos para cada uno de los cuales se podrían crear o eliminar testimonios según la necesidad en el ámbito de la voluntad de poder.

¿Qué es? No preguntamos por tal o cual ente, sino por el ser de lo ente. Aún más: ¿preguntamos qué ocurre con el ser mismo?

Y esto tampoco lo preguntamos al azar, sino desde la perspectiva de la verdad de lo ente como tal, que alcanza el lenguaje bajo la figura de la metafísica de la voluntad de poder. ¿Qué ocurre con el ser en la era del incipiente dominio de la volunta de poder incondicionada?

El ser se ha convertido en valor. La estabilidad de la permanencia de las existencias es una condición necesaria, planteada por la propia voluntad de poder, del aseguramiento de sí misma. Ahora bien, ¿puede estimarse más al ser que de este modo, elevándolo expresamente a valor? Lo que pasa es, que desde el momento en que el ser recibe la dignidad de valor, se le ha rebajado al nivel de una condición planteada por la propia voluntad de poder. Previo a esto, en la medida en que es estimado y dignificado en general, se le ha arrebatado al propio ser la dignidad de su esencia. Si el ser de lo ente recibe el sello del valor si, con ello, su esencia queda sellada, entonces, dentro de esta metafísica, o lo que es lo mismo, dentro de la verdad de lo ente como tal durante esta época, se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser. Con esto estamos presuponiendo algo que tal vez no deberíamos dar por supuesto, esto es, que haya existido jamás un camino de este tipo hacia el ser y que un pensar en el ser haya pensado alguna vez el ser en cuanto ser.

Sin acordarse del ser y de su propia verdad, el pensamiento occidental piensa siempre lo ente como tal desde sus inicios. Entretanto, sólo ha pensado el ser en esa verdad, de modo que sólo ha conseguido llevar ese nombre hasta el lenguaje de manera harto precaria y con una torpe multiplicidad de significados. Este pensar, que se olvida del propio ser, es el evento simple y que todo lo soporta -motivo por el que también es misterioso e inexperimentado-, de la historia occidental, la cual, mientras tanto, está a punto de extenderse hasta ser historia universal. Al final, el ser ha caído en la metafísica al nivel de valor. Ahí se demuestra que el ser no es admitido como ser. ¿Qué quiere decir esto?

¿Qué pasa con el ser? Con el ser no pasa nada. ¿Y si es ahí en donde se manifiesta la esencia, hasta ahora velada, del nihilismo? En ese caso, ¿sería el pensar según valores el puro nihilismo? Pero no hay que olvidar que Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como superación del nihilismo. En verdad, mientras el nihilismo sólo sea entendido como la desvalorización de los valores supremos y la voluntad de poder como el principio de la transvaloración de todos los valores a partir de una nueva instauración de valores supremos, la metafísica de la

voluntad de poder será una superación del nihilismo. Pero en esta superación del nihilismo queda elevado a principio el pensamiento según valores.

Pero si, con todo el valor no le permite al ser que sea el ser que es en cuanto ser mismo, esa supuesta superación será, ante todo, la consumación del nihilismo. En efecto, la metafísica no sólo no piensa el propio ser, sino que ese no-pensar el ser se arropa en la apariencia de que, desde el momento en que estima el ser como valor es indudable que piensa el ser de la manera más digna, de tal modo que toda pregunta por el ser se torna superflua para siempre Pero si, pensando en relación con el propio ser, el pensamiento que piensa todo según valores es nihilismo, entonces hasta la experiencia de Nietzsche del nihilismo -la de que se trata de la desvalorización de los valores supremos-, es nihilista. La interpretación del mundo suprasensible, la interpretación de Dios como valor supremo, no ha sido pensada a partir del propio ser. El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo. El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe.

Sólo ahora empieza a aparecer una débil luz en medio de la oscuridad de aquella pregunta que ya queríamos dirigirle a Nietzsche mientras atendíamos al pasaje del loco: ¿Cómo puede ocurrir que los hombres lleguen a ser capaces de matar a Dios? Porque parece evidente que es esto lo que piensa Nietzsche. Efectivamente, en todo el texto sólo se han destacado gráficamente dos frases. La primera es «***Lo hemos matado***», refiriéndose a Dios. La segunda es «***y sin embargo son ellos los que lo han cometido***», esto es, los hombres han llevado a cabo el acto de matar a Dios, a pesar de que hoy siguen sin haber oído hablar de ello.

Ambas frases gráficamente destacadas nos ofrecen la interpretación de la sentencia «Dios ha muerto». Dicha frase no tiene el significado de una negación llena de odio mezquino del tipo: no hay ningún Dios. En realidad, el significado de la frase es mucho peor: han matado a Dios. Sólo así es como aparece el pensamiento decisivo. Pero la comprensión se hace al mismo tiempo más difícil. En efecto, sería más fácil entender la frase «Dios ha muerto» en el sentido de que el propio Dios se ha alejado por propia voluntad de su presencia viva. Pero que Dios haya sido matado por otros, y a mayores, por los hombres, es algo impensable. El propio Nietzsche se asombra de semejante pensamiento y es sólo por eso por lo que inmediatamente después de la frase «***Lo hemos matado,*** vosotros y yo. !Todos somos sus asesinos!», le hace preguntar al loco: «¿Pero cómo hemos podido hacerlo?». Nietzsche explica la pregunta repitiendo lo mismo que acaba de preguntar a través de tres perífrasis en forma de imágenes: «¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol?».

A la última pregunta podemos responder: la historia europea de los últimos tres siglos y medio nos dice qué hicieron los hombres cuando desencadenaron a la tierra de su sol. Pero ¿qué ha ocurrido en el fondo de esta historia con lo ente? Cuando se refiere a la relación entre el sol y la tierra, Nietzsche no sólo piensa en el giro copernicano, según la moderna comprensión de la naturaleza. El nombre sol nos recuerda de inmediato el símil de Platón. Según este, el sol y el ámbito que abarca su luz, son el terreno en el que aparece lo ente según su aspecto, según sus caras

(ideas). El sol conforma y delimita el horizonte en el que se muestra el ente como tal. El «horizonte» significa el mundo suprasensible en cuanto verdaderamente ente. Éste es, al mismo tiempo, la totalidad que todo lo abarca y engloba igual que el mar. La tierra, como lugar de residencia de los hombres está desencadenada de su sol. El ámbito de lo suprasensible que es en sí, ya no se encuentra sobre los hombres a modo de luz normativa. Todo el horizonte ha sido borrado. La totalidad de lo ente como tal, el mar, ha sido bebido por los hombres. En efecto, el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo. Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de valor de la voluntad de poder.

Siguiendo el hilo conductor de las tres imágenes (sol, horizonte y mar), que para el pensar presumiblemente son algo más que imágenes, se pueden aclarar las tres preguntas acerca de qué se quiere decir con el suceso de la muerte de Dios. Matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que lo ente como tal no es exactamente aniquilado, pero sí se vuelve otro en su ser. En este proceso, también y sobre todo, el hombre se vuelve otro. Se vuelve aquel que aparta lo ente entendido como lo ente en sí. La subversión del hombre a la subjetividad, convierte a lo ente en objeto. Pero lo objetivo es aquello que ha sido detenido por la representación. Apartarse de lo ente en sí, esto es, la muerte de Dios, se consuma en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder.

El asegurar, como adquisición de seguridad, se fundamenta en la instauración de valores. La instauración de valores tiene a todo lo ente en sí bajo su dominio y, en consecuencia, en cuanto tal ente para sí, lo ha matado, lo ha liquidado. Este último golpe para matar a Dios ha sido asestado por la metafísica, que en tanto que metafísica de la voluntad de poder consuma el pensar en el sentido del pensar según valores. Pero Nietzsche ya no reconoce este último golpe, por el que el ser es rebajado a mero valor, como lo que es propiamente pensado en relación con el propio ser. ¿No dice el mismo Nietzsche: «Todos somos sus asesinos. ¡Vosotros y yo!?». Ciertamente; de acuerdo con esto, Nietzsche también concibe la metafísica de la voluntad de poder como nihilismo. Ahora bien, para él esto sólo significa que ella consuma del modo más agudo -puesto que es definitivo- y en tanto que movimiento de reacción en el sentido de la transvaloración de todos los valores anteriores, la anterior «desvalorización de los valores antes supremos».

Pero, precisamente, Nietzsche ya no puede pensar la nueva instauración de valores, a partir del principio de toda instauración de valores, como un dar muerte y como nihilismo. Ya no es una desvalorización en el horizonte de la voluntad de poder que se quiere a sí misma, esto es, en la perspectiva del valor y la instauración de valores.

Pero ¿qué ocurre con la propia instauración de valores, si es pensada en relación con el propio ente, es decir, también en relación con el ser? Entonces, el pensar en valores equivale a un dar muerte radical. No sólo derriba a lo ente como tal en su ser-en-sí, sino que aparta completamente al ser. Este ya sólo puede valer como valor en donde todavía se le necesita. El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia. El pensar

según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad.

Pero este dar muerte que afecta a la raíz misma ¿no es solamente la naturaleza de la metafísica de la voluntad de poder? ¿Es sólo la interpretación del ser como valor la que no permite que el propio ser sea el ser que es? Si así fuera, la metafísica de las épocas anteriores a Nietzsche tendría que haber experimentado y pensado al propio ser en su verdad o, por lo menos, hubiera debido preguntarse por él. Pero no encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo. En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí, donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser. El nits¦ (nñ¤) rŒg ianäe nombra ciertamente al propio ser. Pero no piensa precisamente la presencia como presencia a partir de su verdad. La historia del ser comienza, y además necesariamente, con el olvido del ser. Así pues, no es culpa de la metafísica en cuanto voluntad de poder el que el ser mismo permanezca impensado en su verdad. Entonces, esta extraña carencia sólo depende de la metafísica en cuanto metafísica. Pero ¿qué es metafísica? ¿Conocemos acaso su esencia? ¿Puede ella misma saber dicha esencia? Si la comprende, lo hace metafísicamente. Pero el concepto metafísico de la metafísica permanece siempre retrasado respecto a su esencia. Esto también es válido para toda lógica, suponiendo que todavía sea capaz de pensar qué es el wogñl. Toda metafísica de la metafísica y toda lógica de la filosofía, que de alguna manera intentan trepar por encima de la metafísica, caen del modo más seguro por debajo de ella sin experimentar siquiera dónde caen ellas mismas.

Entretanto, por lo menos nuestra reflexión ve con mayor claridad un rasgo de la esencia del nihilismo. La esencia del nihilismo reside en la historia según la cual, en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad, no se toca para nada al ser mismo y su verdad, de tal modo, que la verdad de lo ente como tal vale para el ser porque falta la verdad del ser. Es cierto que en la época de la incipiente consumación del nihilismo, Nietzsche experimentó y al mismo tiempo interpretó de manera nihilista algunos rasgos del nihilismo, y, de esta manera, ocultó por completo su esencia. Pero Nietzsche nunca reconoció la ***esencia*** del nihilismo, como tampoco lo hizo ninguna metafísica anterior a él.

Con todo, si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es en su esencia, nihilismo. Si la metafísica es el fundamento histórico de la historia universal determinada occidental y europeamente, entonces dicha historia es nihilista en un sentido muy diferente.

Pensado a partir del destino del ser, el nihil del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada.

Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio.

En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo, de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia del misterio bajo cuya forma se presenta la verdad del ser.

La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser. La metafísica sería en su esencia el misterio impensado -porque guardado- del propio ser. Si fuera de otro modo, un pensamiento que se esfuerza por atenerse a lo que hay que pensar, el ser, no podría preguntar incesantemente qué es metafísica.

La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo. Si es que la nada, como de costumbre, señala en dirección al ser, entonces la determinación histórica del ser del nihilismo debería haber señalado por lo menos el ámbito dentro del que se torna experimentable la esencia del nihilismo con el fin de convertirse en algo pensado que atañe a nuestra memoria. Estamos acostumbrados a escuchar una resonancia desagradable en la palabra nihilismo. Pero si meditamos la esencia histórica del ser del nihilismo, entonces a esa simple resonancia se añade algo disonante. La palabra nihilismo dice que en aquello que nombra, el nihil (la nada) es esencial. Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad. Pero lo ente está presente en cada una de sus perspectivas cuando es experimentado en cuanto ente. Entonces, nihilismo significa que lo ente como tal en su totalidad es nada. Pero lo ente es lo que es y tal como es, a partir del ser. Suponiendo que todo «es» reside en el ser, la esencia del nihilismo consiste en que no pasa nada con el propio ser. El propio ser es el ser en su ***verdad**,* verdad que pertenece al ser.

Si escuchamos en la palabra nihilismo ese otro tono en el que resuena la esencia de lo nombrado, también oiremos de otro modo el lenguaje del pensar metafísico, que ha experimentado parte del nihilismo aunque sin haber podido pensar su esencia. Tal vez un día, con ese otro tono en nuestros oídos, meditemos sobre la época de la incipiente consumación del nihilismo de manera distinta a lo hecho hasta ahora. Tal vez entonces reconozcamos que ni las perspectivas políticas, ni las económicas ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas**,** ni tan siquiera las metafísicas y religiosas, bastan para pensar eso que ocurre en esta era. Lo que esta época le da a pensar al pensamiento no es algún sentido profundamente escondido, sino algo muy próximo, lo más próximo, y que, precisamente por ser sólo eso, pasamos siempre por alto. Al pasar por encima de ello damos constantemente muerte, sin darnos cuenta, al ser de lo ente.

Para darnos cuenta de ello y aprender a tomarlo en consideración, tal vez nos baste con pensar por una vez lo que dice el loco sobre la muerte de Dios y cómo lo dice. Tal vez ya no nos apresuremos tanto a hacer oídos sordos a lo que dice el principio del texto explicado, a saber, que el loco «gritaba incesantemente: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!».

¿En que medida está loco ese hombre? Está tras-tornado*******. Porque ha salido fuera del plano del hombre antiguo, en el que se hace pasar los ideales del mundo suprasensible, que se han vuelto irreales, por lo efectivamente real, mientras se realiza efectivamente su contrario. Este hombre tras-tornado ha salido fuera y por encima del hombre anterior. Con todo, de esta manera lo único que ha hecho has sido introducirse por completo en la esencia predeterminada del hombre anterior: ser el animal racional. Este hombre, así tras-tornado, no tiene por lo tanto nada que ver con ese tipo de maleantes públicos que no creen en Dios. En efecto, esos hombres no son no creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido su credibilidad ante ellos, sino

porque ellos mismos han abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no pueden buscar a Dios. No pueden seguir buscándolo porque ya no piensan. Los maleantes públicos ha suprimido el pensamiento y lo han sustituido por un parloteo que barrunta nihilismo en todos aquellos sitios donde consideran que su opinar está amenazado. Esta deliberada ceguera furente al verdadero nihilismo, que sigue predominado, intenta disculparse de este modo de su miedo a pensar. Pero ese miedo es el miedo al miedo.

Frente a esto, el loco es manifiestamente desde las primeras frases, y par el que es capaza de escuchar aún más claramente según las últimas frases del texto, aquel que busca a Dios clamando por Dios. ¿Tal vez un pensador ha calmado ahí verdaderamente de profundis? ¿Y el oído de nuestro pensar? ¿No oye todavía el clamor? Seguirá sin oírlo durante tanto tiempo como no comience a pensar. El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar.

**Martin Heidegger**

---

* ***N. de los T***. «Erhaltungs», Steigerungs-Bedingungen».

** ***N. de los T***: «Fest-Stellung», literalmente, un ‘poner fijo’.

*** ***N. de los T***: «Durch-fertigung, Ver fertigung».

**** ***N. de los T***: «Sicher-stellung».

***** ***N. de los T**:* Traducimos así el término «Übermensch» que tradicionalmente se ha venido traduciendo por ‘superhombre’, a nuestro juicio erróneamente.